

Dariusz Brzostek

Katedra Kulturoznawstwa
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

REPOZYTORIA NIE-WIEDZY? W STRONĘ HERMENEUTYKI PARANOICZNEJ

The Repositories of the Non-knowledge. Towards a Paranoiac Hermeneutics

Abstract: This paper focuses on the problem of the non-knowledge and paranoiac hermeneutics in the Internet. This is constructivist and Lacanian approach to interpreting this problem, because the interpretive communities construct knowledge and collaboratively create a small web culture with the words of final vocabulary with shared meanings. According to Umberto Eco's theory of paranoiac interpretation and Jacques Lacan's explanation of paranoia the result of the overinterpretation is perfect, coherent world founded on the hermetic knowledge (secret, unofficial or antisience). The Internet interpretive communities prefer "to not know" (as Jacques Lacan said – *ne rien vouloir savoir*), refuse official, mainstream science and choose the antiscientific approach to the process of accumulating and sharing knowledge (conspiracy theories, witchcraft, alternative medicine) to explain the reality.

Keywords: Internet, non-knowledge, paranoiac interpretation, overinterpretation

...dużo chętniej aniżeli paranoje bierze się na warsztat schizofrenie.
Jacques Lacan, *Seminarium III. Psychozy*

Nie chodzi o to, by ze schizola robić bohatera czasów postmodernizmu...
Félix Guattari, *Schizochaosmoza*

I. Cthulhu was here...

Ostatnie lata można by z powodzeniem nazwać czasem „triumfu Lovecrafta” lub też, podążając tropem Lacanowskim, „powrotem do Lovecrafta” (w filozofii – choć nie tylko). Oto bowiem Graham Harman używa Lovecraftowskiej mitologii do konstruowania własnej koncepcji *weird realism*¹, Eugene Thacker czyni go patronem

¹ Zob. G. Harman, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Zero Books, Winchester–Washington 2012.

swego trzytomowego dzieła poświęconego „grozie filozofii”², Dylan Trigg dekonstruuje fenomenologię Maurice’a Merleau-Ponty’ego za pomocą Lovecraftowskich metafor i przykładów³, zaś Donna Haraway swą wizję *chthulucene* buduje w opozycji do Lovecraftowskiego bóstwa, Cthulhu – postrzeganego jako opresyjna figura patriarchalna⁴. Jak sądzę, można jednak Lovecrafta uznać także za patrona jeszcze innego intrygującego zjawiska, z którym spotykamy się ostatnio w kontekście takich, święcących triumfy w dyskursie publicznym, pojęć jak „post-prawda” czy „teoria spiskowa”. Mowa tu o obecnej w obiegu internetowym praktyce „nadinterpretacji tekstów”, uprawianej w ramach niezliczonych „wspólnot interpretacyjnych online”⁵. Obraz lektury, jaki wyłania się z obserwacji tych praktyk, nazywał będę „hermeneutyką paranoiczną”. Jej niemal modelowych ilustracji dostarczają – antycypujące pojawienie się wspólnot czytelników-ezoterycznych w sieci – opowieści amerykańskiego pisarza.

Przyjrzyjmy się nieco uważniej najslynniejszemu opowiadaniu Lovecrafta, którym pozostaje niezmiennie *Zew Cthulhu*. Kompozycja tego tekstu jest dość osobliwa, składa się on bowiem z kilku opowieści, z których wyłania się ostatecznie niejasny, lecz wystarczająco koszmarny, by przerazić protagonistów utworu, obraz wydarzeń towarzyszących niespodziewanemu przebudzeniu tytułowego, pradawnego bóstwa, pragnącego odzyskać władzę nad światem. W kolejnych odsłonach narracyjnych poznajemy okoliczności, w jakich bohaterowie noweli rekonstruowali skrzętnie skrywaną i przerażającą prawdę o Cthulhu i jego wyznawcach⁶. Oto pierwszy z narratorów otrzymuje w spadku po ekscentrycznym antenacie, profesorze języków semickich na Uniwersytecie Browna w Providence, zbiór dokumentów, wśród których znajdują się m.in. „dziwaczna gliniana płaskorzeźba i stosik niepowiązanych ze sobą zapisków, bazgrołów i wycinków”⁷. Rzecz w tym, że owe notatki oraz rzeźba oczywiście są ze sobą powiązane, choć w sposób sekretny i niewypowiedziany wprost. Tym, co je spaja, jest enigmatyczny tytuł głównego rękopisu: *Kult Cthulhu*. Składają się nań

² Zob. E. Thacker, *Horror of Philosophy*, vol. 1: *In the Dust of This Planet*, Zero Books, Winchester–Washington 2011; *idem*, *Horror of Philosophy*, vol. 2: *Starry Speculative Corpse*, Zero Books, Winchester–Washington 2015; *idem*, *Horror of Philosophy*, vol. 3: *Tentacles Longer Than Night*, Zero Books, Winchester–Washington 2015.

³ Zob. D. Trigg, *The Thing: A Phenomenology of Horror*, Zero Books, Winchester–Washington 2014.

⁴ Zob. D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

⁵ Spektakularnym przykładem są praktyki społeczności tzw. fandomu dochodzeniowego (*forensic fandom*) skupiających swą (śledczą) uwagę na wybranych tekstach kultury popularnej (lub ich aspektach). Zob. K. Marak, *Wybrane fanowskie praktyki dochodzeniowe na przykładzie fandomu gier Silent Hill*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 2 (8), s. 89–102.

⁶ Częścią tej prawdy jest także i to, że tytułowy Cthulhu pozostaje postacią o ambiwalentnym statusie ontologicznym, będąc bowiem „pradawnym bóstwem”, okazuje się również „obcą formą życia” – przybyłą przed wiekami z kosmosu.

⁷ H.P. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, w: *idem*, *Zgroza w Dunwich i inne przerażające opowieści*, przeł. M. Płaza, Vesper, Poznań 2012, s. 92.

drobniejsze dokumenty zatytułowane: *1925. Sen i owoc snu H.A. Wilcoxsa, Thomas St. 7, Providence, Rhode Island* oraz *Opowieść inspektora Johna R. Legrasse'a, Bienville St. 121, New Orleans, Louisiana, na zjeździe A.T.A. w 1908 r.: notatki dot. sprawy i sprawozd. prof. Webba*, a także „streszczenia dziwnych snów różnych osób, cytaty z książek i czasopism teozoficznych (głównie *Atlantydy i zaginionej Lemurii* W. Scott-Elliota) oraz komentarze na temat zachowanych po dziś dzień tajnych stowarzyszeń i ukrytych kultów, z odnośnikami do prac źródłowych z dziedziny mitologii i antropologii, takich jak *Złota gałąź* Frazera i *Kult czarownic w Europie Zachodniej* panny Murray”⁸. Mamy tu zatem swoisty tekst-artefakt, na który składają się gliniana rzeźba, zapisy snów, wycinki prasowe i komentarze do klasycznych dzieł religioznawczych. Istotą problemu, przed którym staje czytelnik, jest nie tyle poprawna interpretacja wszystkich tych subtekstów, ile raczej dostrzeżenie między nimi jakichkolwiek związków. I temu zadaniu poświęca się bohater Lovecraftowskiej opowieści. Nie jest to zresztą zadanie proste, gdyż poszczególne teksty odsyłają czytelnika do siebie w sposób raczej nieoczywisty i z pewnością nieuporządkowany: „W tym miejscu kończyła się pierwsza część rękopisu, lecz odnośniki do pewnych fiszek z notatkami dały mi wiele do myślenia – i to tak wiele, że tylko z wrodzonego sceptycyzmu, który w owym czasie był podstawą mej filozofii, wciąż nie dawałem wiary świadectwu Wilcoxsa”⁹. Odkrycie kolejnych związków, przypomnijmy – między zapisami koszmarnych snów, glinianą figurką oraz literaturą antropologiczną – wiedzie narratora do takiej oto konstatacji: „Plik wycinków tworzył całość wręcz porażającą; dziś z ledwością pojmuję, jak mogłem być tak zatwardziały w swym racjonalizmie, by je zlekceważyć”¹⁰. Oto więc w procesie lektury – wytwarzającej związki pomiędzy poszczególnymi tekstami, które stają się z czasem fragmentami jednego tekstu – rodzi się sensowna całość, objawiająca, dodajmy, wiedzę ukrytą, by nie rzec – celowo skrywaną oraz przerażającą: „Zebrane przez profesora wycinki i streszczenia snów oczywiście mocno przemawiały za jej prawdziwością...”¹¹. W toku dalszych studiów nad enigmatycznym tekstem, który staje się dlań, rzecz jasna, Tekstem, bohater zostaje zakładnikiem własnej (scalającej rozproszone informacje) interpretacji, kultuwując mityczny styl odbioru¹² i budząc w sobie coraz głębsze przekonanie, że stał się właśnie depozytariuszem tajemnej prawdy: „Nie miałem bowiem wątpliwości, że jestem na tropie autentycznej, sekretnej, starożytnej religii i odkrywając jej tajemnicę, zdobędę uznanie jako antropolog”¹³. Ceną za ową wiedzę

⁸ *Ibidem*, s. 93.

⁹ *Ibidem*, s. 96.

¹⁰ *Ibidem*, s. 98.

¹¹ *Ibidem*, s. 111.

¹² Na temat mitycznego stylu odbioru, odnoszącego się do „przekazów, które traktuje się jako aktualizację światopoglądów zastanych i aprobowanych, przekazów, które nie tylko je potwierdzają, ale także na swój sposób utwierdzają”; zob. M. Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*, w: *idem, Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Universitas, Kraków 1998, s. 145.

¹³ H.P. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, *op. cit.*, s. 113.

jest jednak, niezmiennie w utworach Lovecrafta, obłąkanie i śmierć. Bohater noweli nawet i w tej dramatycznej sytuacji, w której ujrzawszy „największą zgrozę wszechświata”, popada w szaleństwo, wciąż zdaje sobie sprawę, iż groza ta oraz towarzyszący jej obłąd wyłaniają się wprost z procesu interpretacji – łączenia i rozumienia rozproszonych informacji w spójnej narracji tworzącej „niniejsze zapiski scalające fakty, których oby nikt już po mnie na powrót nie połączył”¹⁴.

Umberto Eco tak definiuje istotę interpretacji hermetycznej – macierzy wszelkich nadinterpretacji i interpretacji paranoicznych: „Nowe, nigdy wcześniej nie słyszane objawienie będzie musiało mówić o bogu jeszcze nieznanym i o prawdzie wciąż jeszcze tajemnej i głębokiej (ponieważ tylko to, co tkwi pod powierzchnią, może długo pozostać nieznanne). Dlatego utożsamia się prawdę z tym, co nie zostało powiedziane lub co zostaje powiedziane w sposób niejasny i musi być pojmowane pośrednio i niedosłownie”¹⁵. Przypomnijmy zatem kluczowe założenia „teorii nieskończonej interpretacji”, odtworzonej przez Eco jako „współczesne dziedzictwo tradycji hermetycznej”, wywodzące się z dawnych komentarzy do *Corpus Hermeticum* Hermesa Trismegistosa. Najistotniejsze, choć niejawne, zasady owej metody hermeneutycznej ufundowane zostały na następujących przekonaniach, które rekonstruję za szkicem Eco: (1) że „tekst jest światem otwartym, w którym interpretujący może odkryć nieskończoną sieć powiązań”; (2) że „język nie służy pochwyceniu jakiegoś jedyne, wcześniej istniejącego znaczenia”; (3) że „język odzwierciedla nieadekwatność myśli”; (4) że „każdy tekst aspirujący do wyrażenia czegoś jednoznacznego jest światem poronionym”; (5) że ów „grzech pierworodny języka zostaje odkupiony” przez „czytelnika, który widzi więcej”; (6) że „każdy może stać się Wybranym, byle tylko odważył się nałożyć własną intencję czytelniczą na nieosiągalną i zagubioną intencję autora”; (7) że „aby uratować tekst, aby przemienić złudzenie sensu w świadomość, że jest on nieskończony, czytelnik musi podejrzewać, że każdy wers ukrywa jakąś tajemnicę, że słowa nie mówią, lecz nawiązują do zamaskowanego przez nie niewypowiedzianego”; (8) że „wybrany jest ten, kto pojmuje, że prawdziwym znaczeniem tekstu jest jego pustka”; (9) że „semiotyka to spiszek tych, którzy chcą nam wmówić, że język służy komunikowaniu myśli”¹⁶.

Jak widać, wiele spośród owych założeń modelowego czytelnika, który pragnie narzucić tekstowi *intentio lectoris*, idealnie definiuje także modelowego interpretatora paranoicznego, który świadomie lub nie podziela znaczną część sformułowanych tu przekonań – wpisując je w swój własny dyskurs paranoiczny, bądź też po prostu potwierdzając je w trakcie niezliczonych lektur. Zarówno jednak przekonanie, że tekst nie komunikuje niczego jednoznacznie – w istocie zaś naprawdę komunikuje to, co próbuje ukryć – jak i wyobrażenie czytelnika, który widzi (i rozumie więcej), dostrzegając sensy zamaskowane, doskonale opisują pozycję podmiotu paranoicznego

¹⁴ *Ibidem*, s. 126.

¹⁵ U. Eco, *Dwa modele interpretacji*, w: *idem*, *Czytanie świata*, przeł. M. Woźniak, Znak, Kraków 1999, s. 8–9.

¹⁶ *Ibidem*, s. 19–20.

lub też pozycję każdego podmiotu uwikłanego w dyskurs paranoiczny. Warto przypomnieć, że scenariusz spisany według reguł takiej nadinterpretacji przedstawia sam Umberto Eco w swej słynnej powieści *Wahadło Foucaulta*, o której Peter Bondanella orzekł, iż organizująca jej fabułę sytuacja wykrycia rzekomego, trwającego przez kilka stuleci spisku templariuszy „była następstwem długiego, poplątanego łańcucha nadinterpretacji, (...) znajdującej swe miejsce w sferze interpretacji paranoicznej”¹⁷. Bondanella potwierdza zresztą sugestię Eco, że skłonność do interpretacji paranoicznych jest właściwa miłośnikom teorii spiskowych oraz szaleńcom, odkrywającym sekretną naturę rzeczywistości w wyniku wiązania w ciągi przyczynowo-skutkowe niepowiązanych ze sobą faktów i zjawisk czerpanych z rozproszonych w czasie i przestrzeni wrażeń, lektur i doświadczeń.

Warto zająć się paranoją...

Model „poznania paranoicznego” rekonstruował drobiazgowo Jacques Lacan w swym seminarium poświęconym psychozom (1955–1956), które postrzegał konsekwentnie jako zaburzenie relacji między porządkiem realnym (*réel*) a symbolicznym (*symbolique*) – porządkiem języka i prawa¹⁸. Wychodząc od prostej obserwacji, że w urojeniowej dedukcji podmiot paranoiczny „objaśnia siebie samego”¹⁹, Lacan zauważa, iż w psychozie „to sama rzeczywistość jest najpierw wyposażona w dziurę, którą zacznie później zapełniać świat fantazji”²⁰. Pozostając w nurcie psychoanalizy freudowskiej, można by zatem stwierdzić, że fantazjowanie rodzi się z braku (w realnym), tym jednak, co różni podmiot urojeniowy (paranoiczny) od normalnego, jest to, iż zaświadcza on, „że z tej rzeczywistości wyłania się coś, co jest uporczywe, co się mu narzuca, i że czego by mu się nie mówiło, nie zmieni to w istocie problemu”²¹. W konsekwencji prowadzi to do wyłonienia się „w rzeczywistości jakiegoś ogromnego znaczenia, które na nic takiego nie wygląda – gdyż nie można go z niczym powiązać, jako że nigdy nie weszło ono do systemu symbolizacji”²². Co więcej: „podmiot urojeniowy, w miarę jak wspina się na kolejne stopnie w skali urojeń, jest coraz pewniejszy rzeczy formułowanych jako coraz bardziej nierealne”²³. Tym, co najciekawsze w zajmującym nas kontekście, jest jednak fakt, że Lacan przypisuje „produk-

¹⁷ P. Bondanella, *Umberto Eco*, przeł. M.P. Markowski, Znak, Kraków 1997, s. 134.

¹⁸ A także, mówiąc najprościej, między nie-ludzkiem (czy też pozaludzkiem) porządkiem rzeczywistości a ludzką domeną symboliki.

¹⁹ J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 43.

²⁰ *Ibidem*, s. 85.

²¹ *Ibidem*, s. 149.

²² *Ibidem*, s. 158.

²³ *Ibidem*, s. 142.

„...ojom dyskursywnym, które cechują rejestr paranoi” walor literackości, określając je zbiorczo mianem „pisaniny”²⁴.

Istotnym elementem obserwacji Lacanowskiej jest odniesienie tej właściwości poznania paranoicznego do sytuacji terapeutycznej oraz do pozycji analityka jako swobodnego „interpretatora dyskursu paranoicznego”. Prowadzi go do intrygującego pytania o to, czyje poznanie jest paranoiczne: podmiotu urojeniowego – który czyta rzeczy jako znaki (ukrytego porządku), czy może analityka-terapeuty, który podąża za owym dyskursem i interpretuje go tak, jakby był on sensowny i dorzeczny? Odpowiedź nie jest jednoznaczna, wszak sam Lacan dostrzega wyraźny paralelizm w poczynaniach paranoika Schrebera – czytającego świat jako „boski komunikat”, oraz psychoanalityka Freuda – czytającego narrację Schrebera i podążającego za jego (urojениowymi) sugestiami związanymi ze znakami i znaczeniami. Wynika to oczywiście z prostej zasady, że w świetle psychoanalizy: „Podmiot psychotyczny nie zna języka, którym mówi”²⁵, natomiast Freud, analizując jego wypowiedzi, zachowuje się tak, jak gdyby „tłumaczył z języka obcego, a nawet rekonstruował go z powycinanych elementów”²⁶. W konsekwencji nader spójna struktura urojenia sędziego Schrebera okazuje się swoistą odwrotnością teorii Freuda (który sam przyznaje, że jest ona zbliżona do jego teorii libido), a Lacan konstatuje, że urojenie to „doskonale czytelny duplikat tego, nad czym pochyla się dociekanie teoretyczne”²⁷. W tym kontekście to właśnie analityk jako interpretator mowy paranoicznej uprawia dyskurs paranoiczny, co zresztą sam Lacan podkreśla, postulując przy okazji analizy przypadku kobiety cierpiącej na halucynacje słuchowe, by pójść za głosem nękającym pacjentkę, „co może wydać się przedsięwzięciem szalonym, ale czyż nie było dotąd rolą psychoanalityków imanie się szalonych przedsięwzięć?”²⁸. Gra nie toczy się wszak o to, by „rozumieć, lecz dotrzeć do prawdy”²⁹. W tym sensie to sama wypowiedź paranoiczna oraz struktura tekstu będącego jej medium determinuje i określa ów paranoiczny styl odbioru czy też tryb (nad)interpretacji paranoicznej, który staje się udziałem odbiorcy – zarówno czytelnika niewyspecjalizowanego w lekturze takich tekstów, jak i eksperta-analityka.

Podążając po latach Lacanowskim tropem, Félix Guattari trafnie zauważył, że „urojениowa narracja, jako dyskursywna zdolność realizująca się dzięki krystalizacji Uniwersum odniesień czy substancji niedyskursywnej, tworzy wzór dla konstrukcji i rekonstrukcji mitycznego, mistycznego, estetycznego, a nawet naukowego świata. Istnienie chaotycznych stadiów nie jest przywilejem psychopatologii. Ich obec-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 24.

²⁶ *Ibidem*, s. 23.

²⁷ *Ibidem*, s. 54.

²⁸ *Ibidem*, s. 95.

²⁹ *Ibidem*, s. 91.

ność odnaleźć można w filozofii...³⁰. Konsekwencję tę przeczuwał i sam Lacan, pisząc, że urojenie wykazuje zaskakujące analogie – nie tylko w treści, ale i w konstrukcji, w samej swej strukturze – do schematów, które możemy „wydobywać sami z własnego doświadczenia”³¹. Jakie właściwości przejawia zatem (w swej treści i strukturze) wiedza zrodzona z takiego poznania paranoicznego?

John Millis w swoim wnikliwym artykule o „pragnieniu niewiedzy” zauważył, że w świetle psychoanalizy Lacanowskiej „wiedza jest przedsięwzięciem dialektycznym – pozostaje w związku z lękiem – grozą możliwości – możliwości »nie«: negacji, konfliktu i nasycenia cierpieniem naszego istnienia, którego tożsamość jest konstrukcją językową”. Ów lęk rodzi właśnie swoistą „wiedzę paranoiczną” (wiedzę paranoika), objawiającą się jako „pragnienie niewiedzy”³². Trzeba jednak pamiętać także o tym, że każdy podmiot może znaleźć się w pozycji paranoidalnej, gdyż, jak zauważa Millis, zawsze istnieją rzeczy, o których „nie chcemy nic wiedzieć”, uruchamiając w tym celu złożone mechanizmy obronne ego separujące podmiot od „wiedzy o czymś”. Paranoik wybiera zatem niewiedzę („wyparcie”, „izolację”, „projekcję”), odrzucając zarówno wiedzę, jak i oficjalny porządek wyjaśniania, z którego wiedza ta w sposób nieunikniony się wyłania. Warto w tym miejscu przywołać również komentarz Bruce’a Finka do Lacanowskiego postrzegania pozycji podmiotu poddającego się analizie: „W terapii, mówi Lacan, podstawową pozycją analizanta jest pozycja odmowy wiedzy, wola nie-wiedzenia (*ne rien vouloir savoir*). Analizant nie chce nic wiedzieć ani o swoich neurotycznych mechanizmach, ani o źródłach swoich symptomów. Lacan uznaje ignorancję za namiętność silniejszą od miłości i nienawiści: namiętność nie-wiedzenia”³³. Pytanie, które otwiera się w tym miejscu, musi więc brzmieć: czy owo odrzucenie wiedzy pozostawia po sobie pustkę, będąc czystą

³⁰ F. Guattari, *Schizochaosmoza*, przeł. M. Gusin, „Kronos” 2015, nr 4, s. 11–12. O tym, że takie praktyki interpretacyjne bez trudu znajdują swoje miejsce także w polu debaty akademickiej, przekonuje mnie taki oto przypadek, podawany tu w funkcji przykładu, a nie dowodu. Oto podczas formalnego posiedzenia naukowego pewnej instytucji akademickiej, w trakcie którego rozważano „konsekwencje postmodernizmu w nauce”, byłem świadkiem wystąpienia jednego z profesorów, oświadczającego publicznie, że od dawna śledzi ów problem w Internecie za pośrednictwem portalu disinfo.com, gdzie znalazł dowody na istnienie związków ponowoczesności z działaniem „określonych sił politycznych”. Następnie mówca ten przedstawił wywód, w którym podkreślił, że za promocję postmodernizmu w Polsce odpowiedzialny jest Zygmunt Bauman, kontynuujący w ten sposób politykę Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego wobec Polaków. Co ciekawe, wystąpienie to zostało przez znaczną część uczestników zebrania przyjęte z aprobatą i uznane za „ważny głos w dyskusji”. Gwoli wyjaśnienia dodam, że strona disinfo.com – założona w roku 1996 przez Richarda Metzgera – realizuje w sposób jawny politykę „anarchizmu informacyjnego”, opartą na programowym hasle: „*Everything you know is wrong*” („Wszystko, co wiesz, jest błędem”), kwestionując z zasady całą wiedzę oficjalną jako powstałą w wyniku manipulacji informacjami przez różne siły polityczne.

³¹ J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, op. cit., s. 52.

³² Zob. J. Millis, *Lacan on Paranoiac Knowledge*, <http://www.processpsychology.com/new-articles/Lacan-PP-revised.htm> (dostęp: 11.02.2017).

³³ B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 27.

negacją, czy też domaga się zastąpienia oficjalnej, lecz wypartej, wiedzy – nieoficjalną, ale możliwą do zaakceptowania, „nie-wiedzą”?

Aby w pełni zrozumieć pojawiający się tu problem, należy przywołać pojęcie „wyjaśnienia”, jakim posługują się Rodney Stark i William Sims Bainbridge w swym ekonomicznym modelu religii, by opisać powstawanie systemu kulturowego (religii, polityki etc.). Otóż odnosząc się do prostej teorii zachowań ludzkich, w myśl której działanie człowieka ukierunkowane jest na poszukiwanie nagród i unikanie kosztów, te pierwsze wywołują bowiem przyjemność, podczas gdy drugie przynoszą cierpienie, autorzy wprowadzają kategorię „wyjaśnienia”, którym jest „uproszczone ujęcie rzeczywistości, model rzeczywistości opracowany po to, by sterować działaniem”³⁴. Co więcej, uznają owo „wyjaśnienie” właśnie za „nagrodę o pewnym stopniu ogólności”³⁵. W tym kontekście narracja bądź teoria uspojnijająca rozproszone informacje i oferująca „wyjaśnienie” postrzegana będzie jako „nagroda”, niezależnie od tego, czy nurtujący czytelnika problem dotyczyć będzie tego, „dlaczego Rosjanie nie oddają wraku Tu-154?”, „dlaczego Kościół katolicki nie uznaje oficjalnie objawień z Medziugorie?”, czy też „dlaczego Real Madryt zrezygnował z transferu Roberta Lewandowskiego?”, a także bez faktycznego związku z rzeczywistością istniejącą poza dostępnym obiegiem informacji. Teoria wypracowana samodzielnie w procesie łączenia różnych tekstów oraz informacji pochodzących z różnych katalogów danych i uspojniona (zazwyczaj przez weryfikację) w trakcie negocjacji z innymi członkami wspólnoty interpretacyjnej przynosi prostą satysfakcję w postaci „kompensatora”, czyli „wyjaśnienia” mającego charakter „nieuchwytnego substytutu pożądanej nagrody, (...) weksła, którego wartość trzeba przyjąć na wiarę”³⁶. A zatem w obliczu niemożności uzyskania pełnego wyjaśnienia z powodu braku dostępnych źródeł (niejawna polityka transferowa klubów piłkarskich, informacje polityczne o statusie tajnym etc.) lub deficytu kompetencji interpretacyjnych (np. braku wiedzy eksperckiej w określonej dziedzinie: teologii, medycynie, aerodynamice etc.) odbiorca zadowolona się wyjaśnieniem „połowicznym” – „kompensatorem”, gdyż, jak zauważają w swej pracy Stark i Bainbridge: „Ludzie traktują kompensatory tak, jakby te były nagrodami”³⁷. W kategoriach psychologicznych (emocjonalnych) „wyjaśnienie” jest więc „nagrodą”, w kategoriach epistemologicznych (poznawczych) okazuje się natomiast „nie-wiedzą” – wiedzą nieoficjalną, którą członkowie wspólnoty dzielą się w procesie negocjowania znaczeń³⁸. Jako taka zaś, wiedza ta bywa nie tylko odległa

³⁴ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2007, s. 46.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, s. 53.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Sam proces „negocjowania znaczeń” ma zresztą charakter uniwersalnego mechanizmu kulturotwórczego, opisywanego na wielu przykładach przez antropologów kultury; zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005. Jerome Bruner uważa z kolei, że proces ten prowadzi do wykształcenia się „wspólnych i negocjowanych form myśli (...) *mentalités*, stylów myślenia, które charakteryzują różne grupy

od „wiedzy eksperckiej”, akademickiej i zinstytucjonalizowanej (której nierzadko stanowi antytezę lub tylko „zwierciadlane odbicie”)³⁹, ale także „hermetyczna” – dostępna tylko tym, którzy są gotowi przyjąć i podzielać pewien punkt widzenia (często za cenę odrzucenia perspektywy „oficjalnej”)⁴⁰.

Dlaczego w tym kontekście pojawia się właśnie Internet? Otóż obserwując od pewnego czasu rozmaite internetowe dyskursy funkcjonujące w mniej lub bardziej zamkniętych (w istocie – hermetycznych) grupach dyskusyjnych, tworzących nierzadko klasyczne „wspólnoty interpretacyjne” w tym sensie, jaki temu pojęciu nadał przed laty Stanley Fish⁴¹, dostrzegałem coraz to inne osobliwe pozycje zajmowane przez wypowiadające się i interpretujące podmioty, a także towarzyszące im niezwykle interesujące praktyki narracyjne oraz taktyki objaśniania rzeczywistości. Analizując zatem kolejno: negocjowanie statusu eksperta w grupach miłośników horroru filmowego⁴², nadawanie statusu mitycznego rzeczywistym miejscom i osobom⁴³, skłonność do przypisywania znaczeń (i „znaczenia” w sensie wartościującym) tekstom, które w ogóle nie istnieją⁴⁴, tendencję do wikłania się w „dyskurs miłosny” i fetyszyzowania jego przedmiotów⁴⁵ i wreszcie wyłanianie się strategii autorskich

w różnych okresach czasu, żyjące w różnych okolicznościach”. J. Bruner, *Kultura edukacji*, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Universitas, Kraków 2006, s. 42.

³⁹ Ujawnianiu się obszarów „nie-wiedzy” w tekstach kultury popularnej poświęciłem dwa osobne teksty: *Wspólnoty interpretacyjne i konstruowanie niemożliwego. Horror w świecie późnej nowoczesności*, w: A. Gemry, A. Mazurkiewicz (red.), *Literatura i kultura popularna. Badania i metody*, Pracownia Literatury i Kultury Popularnej oraz Nowych Mediów, Wrocław 2014, s. 119–136, a także *Groza (w) antropologii, czyli kulturoznawca jako potwór*, w: D. Brzostek, A. Kobus, M. Markocki (red.), *Potworna wiedza. Horror w badaniach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 9–23.

⁴⁰ Trzeba tu także podkreślić, że negacja i odrzucenie „wiedzy oficjalnej” – jako upolitycznionej, zideologizowanej i, w konsekwencji, fałszywej – bywa nierzadko warunkiem wstępnym i koniecznym włączenia w obręb takiego dyskursu paranoicznego, ufundowanego właśnie na zasadzie kwestionowania tego, co oficjalne.

⁴¹ Przypomnijmy dla porządku, że w tym ujęciu są to grupy „czytelników, których świadomość jest konstituowana przez pewien zestaw skonwencjonalizowanych pojęć, które użyte tworzą z kolei pewien skonwencjonalizowany i konwencjonalnie postrzegany przedmiot”. S. Fish, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, przeł. A. Grzebiński, w: *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, Universitas, Kraków 2008, s. 92.

⁴² Zob. D. Brzostek, *Eksperci i amatorzy. O internetowych praktykach recenzyjnych jako „systemach eksperckich”*, w: P. Grochowski (red.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 215–235.

⁴³ Zob. D. Brzostek, *Jak „rodzą się” mity (w obiegu internetowym). Dwa przypadki z kręgu kultury iberyjskiej*, w: W. Charchalis, B. Trocha (red.), *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s. 71–83.

⁴⁴ Zob. D. Brzostek, *Tekst (uczyniony) z kontekstu. Jak rozmawiamy o książkach, które nie istnieją?*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 3 (19), s. 167–179.

⁴⁵ Zob. D. Brzostek, *Perwersyjne rozkosze audiofila. Między retromanią a obiektoseksualnością*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 9–18.

w procesie interpretowania tekstów cudzych lub należących do folkloru⁴⁶, zauważyłem, że działaniom tym towarzyszy niekiedy swoista koncepcja wiedzy – prawdy głęboko ukrytej (w Internecie), którą należy ujawnić lub odzyskać (jako pierwotnie utraconą), łącząc ze sobą rozmaite informacje – rozproszone w „sieci”, lecz zarazem powiązane w „sieci znaczeń”⁴⁷. Warto w tym kontekście raz jeszcze przywołać spostrzeżenia Fisha, którego zdaniem do zaistnienia wspólnoty interpretacyjnej konieczne jest spełnienie kilku warunków wstępnych – konstytuujących właściwą jej sytuację komunikacyjną. Jednym z nich jest założenie (2), że „ci, którzy partycypują w tej komunikacji, czynią to z ufnością, a nie pełni wątpliwości (nie są oni relatywistami)”, zaś podzielane przez nich przekonania (3) „nie są wyłącznie indywidualne czy też idiosynkratyczne, lecz wspólnotowe i konwencjonalne (nie są oni solipsystami)”⁴⁸. W takiej sytuacji możliwe jest wyłonienie się wspólnotowego sposobu postrzegania, interpretowania oraz wartościowania tekstu, wokół którego konstytuuje się zbiorowość interpretatorów. W odniesieniu do wielu interesujących nas wspólnot internetowych prawdziwe jest jednak i takie założenie, według którego podzielana może być także nieufność i podejrzliwość, a zatem wspólnotowy może być (mniej lub bardziej sformułowany oraz radykalny) solipsyzm, przy czym odnosi się on w praktyce głównie do wiedzy oficjalnej, zinstytucjonalizowanej i „podanej do wiadomości” na zasadzie przemocy symbolicznej, a więc uznawanej za „oczywistą”. Nadrzędną dyrektywą tak skonstruowanej „praktyki interpretacyjnej online” wydaje się hasło: „A co, jeżeli nie (jest prawdą, że)...?”. Taką taktykę czytania tekstów kultury oraz interpretowania informacji przypisuje się zazwyczaj teoriom spiskowym oraz ich twórcom i wyznawcom⁴⁹. Wydaje się jednak, że jest to zjawisko rozleglejsze, dotyczące wielu obszarów tematycznych oraz, po prostu, praktyki czytania i interpretowania (np. w opcji „komentowania online”) tekstów kultury w Internecie. Pytanie brzmi: w jakim stopniu praktyka ta jest kształtowana przez specyfikę samego medium?

⁴⁶ Zob. D. Brzostek, *Praktyki grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitość (w) sieci*, „Literatura Ludowa” 2016, nr 3 (60), s. 53–61.

⁴⁷ Przyjmuję tu konsekwentnie koncepcję wiedzy jako społecznego konstruktu ufundowanego na zasadach akumulacji i selekcji, tak jak czynią to Peter L. Berger i Thomas Luckmann w swej klasycznej pracy *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 51–67.

⁴⁸ S. Fish, *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, w: *idem, Interpretacja, retoryka, polityka, op.cit.*, s. 79.

⁴⁹ Problem ten omawiają szeroko i wnikliwie autorzy tekstów zgromadzonych w antologii *Struktura teorii spiskowych*, red. F. Czech, Nomos, Kraków 2014 oraz Franciszek Czech w monografii *Spiskowe narracje i metanarracje*, Nomos, Kraków 2015.

The Social Construction of... the Thing

Zastanówmy się najpierw, czy powiązanie „paranoicznej lektury” tekstów z określonym medium, które ową interpretację nie tylko dopuszcza i umożliwia, ale wręcz zakłada i stymuluje, jest bezprecedensowym przypadkiem wynikającym z informacyjnej konstytucji Internetu? Warto poświęcić chwilę, by przyjrzeć się nieco uważniej innemu przykładowi. Amerykański pisarz, nestor pokolenia Beat Generation, William S. Burroughs już w latach 60. XX wieku, jako jeden z pierwszych wnikliwych krytyków „kultury informacji”, dostrzegł analityczną oraz performatywną moc magnetofonu – jako medium umożliwiające rejestrowanie aktów mowy – poddawanie ich drobiazgowej analizie, modyfikowanie i odtwarzanie w zmienionej postaci. Zalecał przy tym intensywną praktykę w sferze nagrywania, słuchania, montowania, miksowania i ponownego słuchania skonstruowanych od nowa ścieżek dźwiękowych. Miało to umożliwić odkrycie sekretnych kodów i ukrytych słów, zakamuflowanych w potocznych, z pozoru banalnych wypowiedziach otaczających nas zewsząd: „weź dowolny tekst przyspiesz go zwolnij cofnij o centymetr a usłyszysz słowa których nie było w oryginale nowe słowa wytworzone przez maszynę różni ludzie będą słyszeć oczywiście różne słowa ale niektóre słowa słyszy każdy słowa których nie było w oryginalnym tekście a które często się do niego odnoszą tak jakby ktoś poddał przesłuchaniu same słowa zmuszając je do ujawnienia swojego ukrytego znaczenia”⁵⁰. Zdaniem Burroughsa praktyka nagrywania i analizowania taśm z wypowiedziami własnymi i cudzymi może służyć skutecznemu demaskowaniu oraz przerywaniu „obsesyjnych ciągów skojarzeń”⁵¹, dzięki którym instytucje władzy i media kontrolują poglądy oraz zachowania jednostek i mas ludzkich. Nie dziwi zatem i to, że autor *Nagiego lunchu* sugeruje swym czytelnikom taką właśnie, analityczno-paranoiczną, lekturę wybranych audycji politycznych: „weźmy na przykład polityczną debatę wyłączmy dźwięk i podłożmy pod nią głos z innej wcześniej nagranej politycznej dyskusji różnica jest trudna do zauważenia jest niewielka”⁵². Praktykując techniki *cut-up* i kolażu dźwiękowego bliskiego muzyce konkretnej, Burroughs usiłuje zatem „podać przesłuchaniu same słowa”, wydrzeć im ich „ukryte znaczenie”, obnażając w ten sposób niejawne systemy kontroli oraz przedstawić analityczną moc samego medium – magnetofonu, umożliwiającą taką właśnie, podejrzliwą, by nie rzec paranoiczną, lekturę debat politycznych, informacji radiowych, programów telewizyjnych, audycji literackich oraz wypowiedzi anonimowych postaci nagranych na ulicach miast.

Ów potencjał pisarz zdefiniował w innym tekście, pisząc o własnych (oraz Briona Gysina) eksperymentach z taśmą magnetofonową: „Potem sprawdziliśmy inne

⁵⁰ W.S. Burroughs, *Niewidzialne pokolenie*, w: *idem, Wybuchowy bilet*, przeł. M. Janiszewski, Vis-à-Vis, Kraków 2014, s. 224.

⁵¹ *Ibidem*, s. 231.

⁵² *Ibidem*, s. 223.

możliwości, jakie oferuje magnetofon: cięcia, zwolnione i przyspieszone obroty, odtwarzanie od tyłu, przesuwanie taśmy po kawałku, odtwarzanie kilku ścieżek naraz, przełączanie się z jednego magnetofonu na drugi. Kiedy zaczyna się eksperymentować ze zwalnianiem i przyspieszaniem obrotów, nakładkami i tak dalej, otrzymujemy nowe słowa, których nie było w pierwotnym nagraniu⁵³. W istocie pisarz realizuje postulat oraz program enigmatycznej agencji wywiadowczej, której działania opisywał na kartach swych powieści: „Polecenia przekazujemy na różne sposoby. W tekście książek, na ulicznych znakach, w filmach, czasem od agentów podających się za członków naszej organizacji i czasami nawet nimi będących”⁵⁴. Doświadczenia z nasłuchiwaniami nowych słów ujawniających się w nagraniach prowadzą Burroughsa do refleksji nad nadinterpretacją czy też paranoiczną interpretacją głosów usłyszanych (i nagranych!) „tu i ówdzie” przez ludzi obdarzonych szczególną wrażliwością: obłąkanych i artystów⁵⁵. Magnetofon w rękach nawet przeciętnie uzdolnionego słuchacza staje się instrumentem czyniącym to doświadczenie dostępnym każdemu odbiorcy. A zarazem jest ona dla pisarza poręczną metaforą ilustrującą rozprzestrzenianie się w świecie ludzkim złośliwego wirusa informacji: „Popatrzmy teraz na trzy magnetofony i pomyślmy z punktu widzenia wirusowej cząsteczki. Magnetofon I – nosiciel podatny na wirusa grypy. Magnetofon II – środek, za pomocą którego wirus zdobywa dostęp do nosiciela, w przypadku wirusa grypy poprzez wyżeranie dziur w komórkach dróg oddechowych nosiciela. Numer II, po uzyskaniu dostępu do komórki, wprowadza numer III. Numer III – działanie, spowodowane w nosicielu przez wirus: kaszel, gorączka, stan zapalny. Numer III to obiektywna rzeczywistość, której sprawcą u nosiciela jest wirus. Wirusy nabierają realności”⁵⁶.

Ta Burroughsowska antropologia magnetofonu jako narzędzia dającego dostęp do ukrytych sensów i sekretnie zakodowanych informacji bliska jest psychiatrycznym deskrypcjom urojeń oraz autobiograficznym narracjom osób cierpiących na paranoję: „Słyszałem dokoła siebie urywkowe uwagi, potem ten bilet tramwajowy, który upuścił ze swojej książki jakiś człowiek, całkiem nieznanymi, pani tego nie może zrozumieć – każde słowo, każde nazwisko coś tutaj oznacza. Na rogu zobaczyłem rzucające się w oczy napisy, które za pomocą określonych szyfrów uprzedzały mnie o tym, co się stanie”⁵⁷. Czy jednak musi to oznaczać, że mamy tu do czynienia z ekscentrycznym pomysłem pisarza obdarzonego bujną wyobraźnią oraz skłonnością do fantazjowania na temat kosmicznych spisków? By odeprzeć tę wątpliwość, przypomnijmy tylko

⁵³ W.S. Burroughs, *To należy do ogórków*, przeł. M. Szuster, „Literatura na Świecie” 2005, nr 7–8, s. 218.

⁵⁴ W.S. Burroughs, *Niewidzialne pokolenie*, *op. cit.*, s. 14.

⁵⁵ Nawiasem mówiąc, jest to także praktyka niezwykle rozpowszechniona w Internecie, np. w postaci popularnych, komicznych plików wideo, które można odnaleźć pod nazwą *Ukryty polski. Polskie słowa w zagranicznych piosenkach*.

⁵⁶ W.S. Burroughs, *Rewolucja elektroniczna*, przeł. H.R., <http://www.siemysli.info.ke/rewolucja-elektroniczna-od-watergate-do-rajskiego-ogrodu-2/> (dostęp: 31.01.2017).

⁵⁷ E. Syřišťová, *Świat urojony*, przeł. B.S. Kunda, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 119.

medialną karierę, jaką zrobiło pojęcie „taśma prawdy” podczas niedawnej afery podsłuchowej – i to pomimo trudnego do zignorowania faktu, że nikt wówczas nikogo nie nagrywał na taśmy! Decydująca była tu oczywiście trudna do zakwestionowania materialność samego medium – taśma jako rzecz-dowód, konkretniejsza przecież od „cyfrowego zbioru danych” niepowiązanych z żadnym konkretnym nośnikiem-przedmiotem⁵⁸. Czy można zatem taki potencjał przypisać także strukturze wiedzy wyłaniającej się z Internetu?

Jednym z podstawowych czynników kształtujących specyfikę interpretacji tekstów dostępnych online jest bez wątpienia hipertekstowy charakter treści publikowanych w Internecie. Christian Vandendorpe, zestawiając trwające już od kilku dziesięcioleci spory o naturę hipertekstu, zauważa, że hipertekst: (1) „oznacza sposób wzajemnego wiązania ze sobą różnych informacji za pomocą niewidzialnych łączy (linków), niezależnie od tego, czy mają charakter tekstowy, czy inny i czy należą, czy też nie, do tego samego katalogu, »zbioru fiszek« (tej samej »strony«)”⁵⁹; (2) „jest konstruktem informatycznym złożonym z linków i z tekstów, przy czym te ostatnie należą do różnych zbiorów lub części zbiorów dających się umieścić i otwierać w oknach o rozmaitych parametrach”⁶⁰; (3) „umożliwia operowanie danymi nie tylko o charakterze językowym, ale także obrazami, filmami wideo czy animacjami”⁶¹. Tak skonstruowany hipertekst determinuje określony tryb lektury, u którego podstaw leżą cztery mechanizmy – zakładane przez nadawcę tekstu strategie czytania: selekcja, asocjacja, ciągłość i stratyfikacja – występujące w różnych kombinacjach. Szczególnie interesujący, w zajmującym nas tu kontekście, jest mechanizm asocjacji, dzięki któremu czytelnik „może także krążyć między blokami informacji powodowany skojarzeniami, które mu się nasuwają w toku nawigacji, oraz podsuwanymi mu linkami”⁶². Co więcej, taki (hipertekstowy) tryb lektury angażuje czytelnika, pozwalając mu wybrać jej „ciąg dalszy najbardziej odpowiadający jego aktualnej dyspozycji mentalnej”⁶³. Podsumowując te strategie czytania hipertekstu, Vandendorpe wysuwa interesujący wniosek, odnoszący się wprost do procesu interpretacji, zachodzącego w obliczu „zredukowania kontekstu i związków między fragmentami”, wobec których czytelnik „sam będzie musiał stworzyć kontekst interpretacji danych tak, aby zachowane zostało poczucie sensu”⁶⁴. Jaki to jednak będzie sens?

⁵⁸ O kasecie magnetofonowej jako metaforze pisałem obszernie w szkicu: D. Brzostek, *Recorded or Repressed? Towards the Anthropology of the Cassette Tape*, „Glissando. Magazyn o muzyce współczesnej” 2014, nr 23, s. 4–7.

⁵⁹ Ch. Vandendorpe, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, przeł. A. Sawisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 101.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 102.

⁶² *Ibidem*, s. 104. Warto zaznaczyć, że ten tryb lektury nazywa Vandendorpe „modelem encyklopedii”.

⁶³ *Ibidem*. Podkr. – D.B.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 110.

Omawianą tu sytuację trafnie scharakteryzował serbski etnolog Ivan Čolović, który kilkanaście lat temu wyruszył w podróż śladami muzyki etnicznej w Internecie. Spostrzegłszy po kilku tygodniach obserwacji, że informacje rozproszone w tym medium wiążą w sieci tematyczne i komunikacyjne podmioty oraz instancje tak różne, jak rosyjski fan *world music*, francuskie branżowe czasopismo muzykologiczne (w edycji elektronicznej), witryny rozmaitych artystów folkowych z całego świata i zupełnie przypadkowe informacje o ich koncertach udostępniane w prasie lokalnej, Čolović pokusił się o taką oto konkluzję: „Wracam na stronę Ethnotempos. Znowu czytam ich katalog, który proponuje zapoznanie się z kilkudziesięciu muzykami, grupami muzycznymi i festiwalami rozsianymi po różnych kontynentach. Jaką drogą iść dalej? Internet umożliwia rozmaite marszruty, posuwanie się skokami, z przerwami. System »okienek« daje mi okazję, abym pozostając w jednej przestrzeni, »przeciągnął« przez nią inną, potem jeszcze inną, i inną. I co jeszcze bardziej pociągające, mogą na różne sposoby łączyć, krzyżować, rozszerzać lub zawężać, mogą zmieniać ich kolejność, a także je łączyć. Nie ma wątpliwości, że już sam Internet jest doskonałym narzędziem mieszania lub, dokładniej mówiąc, medium mieszania i krzyżowania, które stają się bodźcem do tworzenia skokowych transpozycji i przyporządkowanych o zawrót głowy zmian otoczenia”⁶⁵. Te uwagi antropologa, sformułowane w kontekście internetowego obiegu „muzyki świata”, wydają się zasadne także w odniesieniu do innych sieci komunikacyjnych i korzystających z nich (współtworzących je) wspólnot interpretacyjnych, zgłębiających takie tematy, jak choćby spisek reptilian, porwania przez UFO, „życie po śmierci” Elvisa Presleya, objawienia maryjne w Medjugorje, katastrofa smoleńska, oczyszczające lewatywy z kawy czy plany transferowe Realu Madryt. Wszędzie tam sama struktura komunikacyjna Internetu staje się narzędziem „łączenia, mieszania i krzyżowania” informacji, tworząc transpozycje – ujęte w formy pojedynczych tekstów lub całych dyskursów – które wcale nierzadko, jak trafnie zauważa Čolović, „przyprawiają o zawrót głowy” tych wszystkich, którzy nawigując w sieci, padają nieoczekiwanie ofiarą niekontrolowanego dryfowania na falach informacji.

Jednym z najpopularniejszych określeń odnoszących się do praktyki „bycia online” pozostaje od lat pożyczone z subkulturowego slangu pojęcie „surfowania w Internecie” (*surfing the Web*), którego po raz pierwszy użyła Jean Armour Polly na łamach „Wilson Library Bulletin” w roku 1992, stosując go jako metaforę (*information surfer*). Oznaczało ono poruszanie się wśród stron WWW w poszukiwaniu informacji – niezmiennie naznaczone napięciem między „pragnieniem (wiedzy) surfującego”, algorytmami umożliwiającymi wyszukiwanie stron w sieci oraz przypadkowymi decyzjami, nierzadko zbliżającymi ów surfing do dryfowania na falach informacji. Pozostając w ramach tego samego slangu, należałoby zatem posłużyć się, w interesującym nas kontekście, także innym określeniem popularnym w środowisku

⁶⁵ I. Čolović, *Etno. Opowieści o muzyce świata w Internecie*, przeł. M. Petryńska, Pogranicze, Sejny 2012, s. 98.

surferów: *wipe-out* – oznaczającym niekontrolowany uślizg zakończony wpadnięciem do wody, zanurzeniem się w falach, „umoczeniem”⁶⁶. W jaki sposób jednak staje się możliwy ten „uślizg w nonsens”, praktykowanie i podzielenie „nie-wiedzy”?

Być może w kształtowaniu się dyskursu poddanego logice „hermeneutyki paranoicznej” pomagają mechanizmy analogiczne do tych, które w swej krytycznej analizie języka religii opisał niegdyś Bohdan Chwedeńczuk, wyróżniając trzy efekty określające charakter tego, co nazwał „religijną mistyfikacją semantyczną”: (1) efekt sąsiedztwa, w którym obok wyrażen *stricte* religijnych (niesprawdzalnych) występują „wyrażenia sensowne, czyli zrozumiałe” i to „z nich wiedzie się poczucie sensowności”⁶⁷; (2) efekt gradacji, w którym „przechodzimy niepostrzeżenie od wyrażen empirycznie sensownych do sąsiadujących z nimi wyrażen bezsensownych i prawie zawsze wypowiadamy zdania mozaikowe”⁶⁸; (3) efekt twierdzeniowości, polegający na „traktowaniu wszystkich zdań o składniowej postaci twierdzeń, jakby były rzeczywistymi twierdzeniami, czyli sensownymi poznawczo zdaniami oznajmującymi, które się uznaje, gdy się je wypowiada”⁶⁹. Czy zatem w sieci mamy do czynienia z „wirtualną mistyfikacją semantyczną”? W istocie bowiem mechanizmy te odnajdziemy bez trudu w praktykach dyskursywnych bardzo wielu internetowych wspólnot interpretacyjnych, będących *de facto* wspólnotami hermetycznymi – „wspólnotami podzielanego przekonania”, przy czym przekonanie to, bynajmniej niekoniecznie religijne, podane zostaje do wierzenia. Niezliczone blogi, fora i czaty oraz tutoriale oferują rozmaite odmiany „nie-wiedzy”, zachęcając do dzielenia się doświadczeniami, negocjowania znaczeń i wymiany subiektywnych opinii (niezwykle utożsamianych z twierdzeniami lub opiniami eksperckimi). Niezmiennie też w takiej przestrzeni komunikacyjnej wyrażenia sensowne i dorzeczne (medycyna zna zabieg lewatywy, w Smoleńsku doszło do katastrofy polskiego samolotu Tu-154, Real Madryt miał plany transferowe związane z Robertem Lewandowskim etc.) sąsiadują z informacjami niesprawdzalnymi lub jawnie niedorzecznymi (lewatywa z kawy leczy nowotwór jelita grubego, rosyjskie siły specjalne rozpyliły przed katastrofą sztuczną mgłę, władze Realu Madryt nie lubią Polaków) – działa więc efekt sąsiedztwa. Nieobcy temu obiegowi komunikacyjnemu jest także efekt gradacji, dzięki któremu pojawiają się mozaikowe zdania sensowno-nonsensowne lub połowicznie sensowne: „Real Madryt nie kupił Roberta Lewandowskiego,” (fakt) – „więc władze Realu Madryt nie lubią Polaków” lub „gdyż władze Realu Madryt nie lubią Polaków”. I wreszcie efekt twierdzeniowości – dostrzegalny bez trudu w takich oto „twierdzeniach”: „Rosjanie rozpylili sztuczną mgłę w Smoleńsku” czy „Lewatywa z kawy leczy nowotwór jelita grubego” – podawanych zazwyczaj bez adekwatnej ramy modalnej, np. „Niektórzy twierdzą, że...” lub „Według niepotwierdzonych jeszcze opinii...”. Jak sądzę, powszechność tych praktyk językowych w środowisku

⁶⁶ Zob. http://www.surfing-waves.com/surf_talk1.htm#W (dostęp: 15.02.2017).

⁶⁷ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 144.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 145.

⁶⁹ *Ibidem*.

informacyjnym Internetu determinuje (albo co najmniej pobudza) istnienie „wirtualnej mistyfikacji semantycznej”. Dzięki niej zaś, oraz wskutek istnienia efektu gradacji, możliwy jest nagły i niekontrolowany „uślizg” (*wipe-out*) surfującego w sieci internauty w grząską poznawczo domenę „nie-wiedzy”.

Wróćmy raz jeszcze do Lacana. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że on sam, aby zilustrować napięcie między porządkiem realnym a symbolicznym, użył podczas swego seminarium obrazu maszyn liczących, narzucających człowiekowi własne reguły: „nie możemy wpuszczać czegoś do obiegu inaczej, jak tylko respektując własny rytm maszyny – w przeciwnym razie powypada nam to, nie wejdzie do środka”⁷⁰.

W tym samym seminarium poświęconym psychozom wprowadził również pojęcie „punktu zapikowania” (*le point de capiton*), aby opisać relacje funkcji ojcowskiej z nabywaniem kompetencji językowych. Podążając tropem refleksji Ferdinanda de Saussure’a, Lacan zauważa, że: „Relacja między znaczoną i znaczącą wydaje się zawsze płynna, zawsze gotowa się rozpaść”⁷¹. Jej tymczasowa stabilizacja staje się możliwa dzięki pojawianiu się w dyskursie „punktu zapikowania”, czyli punktu, „w którym zawiązują się znaczone i znaczące – [a mianowicie] między zawsze płynną masą znaczeń, które rzeczywiście krążą między tymi postaciami a tekstem”⁷². Jest to zarazem, zdaniem francuskiego psychoanalityka, miejsce, „wokół którego powinna dokonywać się jakakolwiek konkretna analiza dyskursu”⁷³. Otóż odnosząc powyższe obserwacje do sytuacji komunikacyjnej zapośredniczonej przez medium, takie jak Internet, należy zauważyć, że charakteryzuje ją przede wszystkim nieustanne rozszczepianie się tektonicznych warstw dyskursu, inicjujące proces dryfowania znaczących, które odrywają się od znaczonych i zostają powiązane z innymi⁷⁴, nierzadko wyłącznie za sprawą funkcjonowania algorytmów wyszukujących dane w sieci. Prowadzi to do sytuacji, w której „internetowy punkt zapikowania” (związujący *signifiant* z *signifié*, czyli link-odnośnik z dostępną pod konkretnym adresem treścią) okazuje się niestabilny i przygodny, lub też zależny od sformalizowanych procedur organizujących proces wyszukiwania informacji. Posłużę się w tym miejscu dwoma przykładami o charakterze li tylko anegdotycznym, ilustrującymi jednak sedno tego problemu: (1) Kilka lat temu znana polska katolicka rozgłośnia radiowa stała się obiektem żartów po tym, jak na jej stronie internetowej odkryto linki, które wbrew opisowi i deklaracji administratorów nie odnosiły się do stron o charakterze

⁷⁰ J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, op. cit., s. 25.

⁷¹ *Ibidem*, s. 478.

⁷² *Ibidem*, s. 489.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ernesto Laclau wskazuje np. sytuację, w której „to samo znaczące może (w następstwie arbitralności znaku) wiązać się z różnymi znaczonymi”, a zatem stać się „wieloznaczne”, a także taką, w której nie dochodzi „do całkowitego ustalenia się” znaczącego, wskutek czego pozostaje ono „niejasne”. Dodaje on do tego znaczące „puste”, a więc takie, „gdy w znaczeniu jako takim zawiera się strukturalna niemożliwość”. E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. A. Sypniewska et al., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2004, s. 67–68.

religijnym, lecz pornograficznym; (2) Na oficjalnej stronie jednej z polskich uczelni publicznych dostępny był link do wywiadu z pracującym na tym uniwersytecie profesorem – prowadził on jednak nie do strony czasopisma akademickiego (co sugerował opis), lecz do portalu znanej firmy produkującej kosmetyki. Oba przesunięcia – prowadzące do rozszczepienia znaczącego i znaczonego oraz powstania nowej konfiguracji danych – miały charakter czysto przypadkowy i nie posiadały znamion celowego cyberataku. Wynikały one po prostu z „pracy sieci” – dezaktualizacji odnośników oraz zmiany treści umieszczonych pod wskazanym w (nieaktualnym) odniesieniu adresem. A jednak nieświadomy tej sytuacji odbiorca stawał w obliczu dysonansu poznawczego, skłaniającego go do szukania mniej lub bardziej fortunnych racjonalizacji tego stanu rzeczy – często posiadających cechy nadinterpretacji: (1) atak hakerów na instytucje państwowe/religijne; (2) niemoralny proceder katolickiej rozgłośni; (3) *product placement* uprawiany przez publiczną uczelnię. Całkowicie przygodne, niezależne od instancji nadawczych „punkty zapikowania” tworzące znaki w Internecie wyzwalały zatem procedury poznawcze bliskie „hermeneutyce paranoicznej”. Czy były one uprawnione? Czy były nieuniknione? Czy odnosiły się do kategorii prawdy, czy rozumienia?

Swoją słynną krytyczną monografię społecznego konstruktywizmu Ian Hacking zatytułował *The Social Construction of What?*⁷⁵, a zatem *Konstrukcja społeczna „czego?”*⁷⁶. Parafrazując ów tytuł w kontekście zajmującego nas tematu, należałoby odpowiedzieć, że w Internecie, we wspólnotach interpretacyjnych negocjujących znaczenia pojęć, wytwarzających narracje, teorie i dyskursy, dokonuje się społeczna konstrukcja „czegoś” (*the social construction of „the thing”*). Należy przy tym pamiętać, że owo enigmatyczne „coś” (*the thing*) jest tu nie tylko wygodną metaforą (w istocie zaś metonimią „wszystkiego” – *everything*), ale także mianem bezkształtnej i wielopostaciowej, koszmarnej „rzeczy z kosmosu” rodem z fantastycznych opowieści: Lovecraftowskiej weird fiction *W górach szaleństwa* (*At the Mountains of Madness*, 1936) oraz science fiction Johna W. Campbella Jr. *Who Goes There?* (1938), która inspirowała filmowców, owocując dwoma słynnymi obrazami o zmiennokształtnych potworach zagrzebanych w lodach Antarktydy⁷⁷: *The Thing from Another World* (1951, reż. Ch. Nyby, H. Hawks) i *The Thing* (1982, reż. J. Carpenter). Czy zatem wiedza, która wyłania się z internetowej „pisaniny”, z owych dynamicznie ewoluujących katalogów danych, wiązanych ze sobą okazjonalnymi „punktami zapikowania”

⁷⁵ I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge–London 1999.

⁷⁶ Taki tytuł nosi przekład fragmentu książki Hackinga, dokonany przez Ewę Bińczyk i opublikowany w tomie *Horyzonty konstruktywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*, red. E. Bińczyk, A. Derra, J. Grygień, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 11–56.

⁷⁷ „Była to rzecz straszliwa i nieopisana, potężniejsza niżli pociąg metra – bezkształtny konglomerat kipiącej protoplazmy, łyskający leciuteńkim światłem i oblepiony miriadami tymczasowych ślepi rodzących się i znikających niczym wypryski zielonkawego światła...”. H.P. Lovecraft, *W górach szaleństwa*, w: idem, *Zgroza w Dunwich i inne przerażające opowieści*, przeł. M. Płaza, Vesper, Poznań 2012, s. 565.

i tworzących w istocie „stosik niepowiązanych ze sobą zapisków, bazgrołów i wycinków”, sama w sobie bezkształtna i poszukująca formy – niczym potworne istoty rodem z horrorów – nie wymaga i nie narzuca swym odbiorcom oraz użytkownikom konieczności uspołnniającej narracji, wikłając ich w sposób nieunikniony w praktykę nadinterpretacji i mechanizm hermeneutyki paranoicznej?⁷⁸ Jeśli tak jest, to Internet okazuje się nie tylko repozytorium nie-wiedzy, ale także miejscem, w którym rezyduje Lacanowskie Realne (*le réel*), rodząc bezkształtne potwory nawiedzające oficjalne dyskursy (akademickie, polityczne, medyczne, religijne etc.) i naznaczające je traumatycznym dotknięciem (wirtualnej) rzeczywistości.

Bibliografia

- Berger P.L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Bińczyk E., Derra A., Grygieńć J. (red.), *Horyzonty konstrukttywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Bondanella P., *Umberto Eco*, przeł. M.P. Markowski, Znak, Kraków 1997.
- Bruner J., *Kultura edukacji*, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Universitas, Kraków 2006.
- Brzostek D., *Eksperci i amatorzy. O internetowych praktykach recenzyjnych jako „systemach eksperckich”*, w: P. Grochowski (red.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Brzostek D., *Groza (w) antropologii, czyli kulturoznawca jako potwór*, w: D. Brzostek, A. Kobus, M. Markocki (red.), *Potworna wiedza. Horror w badaniach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Brzostek D., *Jak „rodzą się” mity (w obiegu internetowym). Dwa przypadki z kręgu kultury iberyjskiej*, w: W. Charchalis, B. Trocha (red.), *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015.
- Brzostek D., *Perwersyjne rozkosze audiofila. Między retromanią a obiektoseksualnością*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4.
- Brzostek D., *Praktyki grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitość (w) sieci*, „Literatura Ludowa” 2016, nr 3 (60).
- Brzostek D., *Recorded or Repressed? Towards the Anthropology of the Cassette Tape*, „Glissando. Magazyn o muzyce współczesnej” 2014, nr 23.
- Brzostek D., *Tekst (uczyniony) z kontekstu. Jak rozmawiamy o książkach, które nie istnieją?*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 3 (19).
- Brzostek D., *Wspólnoty interpretacyjne i konstruowanie niemożliwego. Horror w świecie późnej nowoczesności*, w: A. Gemra, A. Mazurkiewicz (red.), *Literatura i kultura popularna. Badania i metody*, Pracownia Literatury i Kultury Popularnej oraz Nowych Mediów, Wrocław 2014.

⁷⁸ Trzeba także pamiętać, że pierwszą ceną, jaką przyszło zapłacić Lovecraftowskiemu bohaterowi za próbę zrozumienia hermetycznego tekstu-artefaktu o Cthulhu, była rezygnacja z „zatwardziałości w racjonalizmie”, a zatem – „porzucenie rozumu”.

- Burroughs W.S., *Niewidzialne pokolenie*, w: *idem, Wybuchowy bilet*, przeł. M. Janiszewski, Vis-à-Vis, Kraków 2014.
- Burroughs W.S., *Revolucja elektroniczna*, przeł. H.R., <http://www.siemysli.info.ke/rewolucja-elektroniczna-od-watergate-do-rajskiego-ogrodu-2/>.
- Burroughs W.S., *To należy do ogórków*, przeł. M. Szuster, „Literatura na Świecie” 2005, nr 7–8.
- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Čolović I., *Etno. Opowieści o muzyce świata w Internecie*, przeł. M. Petryńska, Pogranicze, Sejny 2012.
- Czech F., *Spiskowe narracje i metanarracje*, Nomos, Kraków 2015.
- Czech F. (red.), *Struktura teorii spiskowych*, Nomos, Kraków 2014.
- Eco U., *Dwa modele interpretacji*, w: *idem, Czytanie świata*, przeł. M. Woźniak, Znak, Kraków 1999.
- Fink B., *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002.
- Fish S., *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, przeł. A. Grzeliński, w: *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, Universitas, Kraków 2008.
- Fish S., *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, w: *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, Universitas, Kraków 2008.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Głowiński M., *Świadczenia i style odbioru*, w: *idem, Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Universitas, Kraków 1998.
- Guattari F., *Schizochaosmoza*, przeł. M. Gusin, „Kronos” 2015, nr 4.
- Hacking I., *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge–London 1999.
- Haraway D.J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.
- Harman G., *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Zero Books, Winchester–Washington 2012.
- Lacan J., *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Laclau E., *Emancypacje*, przeł. A. Sypniewska et al., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2004.
- Lovecraft H.P., *Zew Cthulhu*, w: *idem, Zgroza w Dunwich i inne przerażające opowieści*, przeł. M. Piąza, Vesper, Poznań 2012.
- Marak K., *Wybrane fanowskie praktyki dochodzeniowe na przykładzie fandumu gier Silent Hill*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 2 (8).
- Millis J., *Lacan on Paranoiac Knowledge*, <http://www.processpsychology.com/new-articles/Lacan-PP-revised.htm>.
- Stark R., Bainbridge W.S., *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2007.
- Syřišťová E., *Świat urojony*, przeł. B.S. Kunda, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.
- Thacker E., *Horror of Philosophy*, vol. 1: *In the Dust of This Planet*, Zero Books, Winchester–Washington 2011.
- Thacker E., *Horror of Philosophy*, vol. 2: *Starry Speculative Corpse*, Zero Books, Winchester–Washington 2015.

Thacker E., *Horror of Philosophy*, vol. 3: *Tentacles Longer Than Night*, Zero Books, Winchester–Washington 2015.

Trigg D., *The Thing: A Phenomenology of Horror*, Zero Books, Winchester–Washington 2014.

Vandendorpe Ch., *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, przeł. A. Sawisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.